М.Ф.Мурьянов

Медиевистическая герменевтика чеховского символа

Интерпретация литературного текста нового времени может на новом времени и замыкаться, но возможны случаи, когда исследование выявляет ассоциации, связываемые только на большей хронологической глубине. Соответственно этому в понимание памятника русской классической литературы могут внести свою лепту и медиевист, и античник. Единство филологии - отнюдь не помеха ее развитию.

Символика чеховской пьесы "Три сестры" принадлежит своей эпохе, тревожному рубежу XX века. Ощущения необходимости обращаться по этому поводу к материалам древности у литературно образованного читателя и театрального зрителя как будто не возникает. Но в творческой истории пьесы обнаружены ассоциативные связи, предостерегающие от такого заключения.

7 марта 1899 г. Чехов был в Ялте на похоронах своего знакомого. Присутствовал здесь и студент историко-филологического факультета Киевского университета Всеволод Чаговец, оставивший следующую запись:

"Где-то невдалеке ... проходили еще одни похороны ... Над свежей могилой плакали три девушки ... О чем говорили они - не знаю. Иногда только слышались стонущие выкрики: "В Москву, в Москву! Скорее в Москву!.." Я видел, как Антон Павлович деликатно отвел одну из плачущих в сторону ... Может быть, даже давал какие-то деньги, потому что слышно было: "Спасибо ... мы непременно сейчас же вышлем ... Нам бы только в Москву, в Москву ...".

Дальше мы шли вдвоем, иногда останавливаясь у свежих могил ... А вот и что-то старинное. За решеткой беломраморная группа. Три девушки: одна с крестом в руках - Вера, средняя, опирающаяся на якорь, - Надежда и третья, с пылающим сердцем, - Любовь".

Чехов обратился к памятнику с целым монологом, начинавшимся примерно так:

"Что, милые, что, сестрички, плохо жить на святой Руси? Это вам не Греция!"

Два года спустя, 2 марта 1901 г. окончивший тем временем университет театральный критик Чаговец был на киевской премьере "Трех сестер": "Со сцены мы услышали стонущее, кладбищенское "В Москву! в Москву!.." И затем, измученные, обессиленные, одинокие, опираясь друг на друга, сестры застыли под звуки уходящего военного марша".

Через день театральный критик И.Александровский выступил в "Киевлянине" по поводу премьеры:

"Мелкие интересы дня способны засосать человека, опошлить его, но не настолько, чтобы убить в нем надежду на лучшее будущее, веру в спасительность осмысленной жизни,.. любовь к самой жизни. Если согласиться с тем мнением, что новая пьеса г.Чехова - пьеса символическая, то быть может пришлось бы допустить, что "три сестры" и олицетворяют собою эту самую веру, надежду и любовь".

Как известно, К.С.Станиславский, ставивший зимой 1900-1901 гг. "Трех сестер" в Московском Художественном театре, высоко ценил пьесу и не раз обсуждал с автором ее замысел, текст и театральное воплощение. Но когда уже после смерти Чехова В.А.Чаговец в 1912 г. рассказал ему обо всем этом, ошеломленный маэстро признал, что слышит нечто новое:

"Я чувствовал это ... Чувствовал, что под масками обычных имен Маши, Ирины, Ольги скрывается что-то большее ... И последняя группа родилась из подсознательного. Оно никогда не обманывает. Да, да ... Вера, Надежда, Любовь ... Правильно, верно!"

Сменились поколения, и наш молодой современник, собрав и [illegible]

слив все эти факты, делает умозаключения:

I) "Кладбищенская символика столь же мрачна, сколь и незамысловата",

2) "Чеховская символика развивается вовсе не в той эстетической сфере, где символ граничит с олицетворением, она более элементарна, глубинна, именно в этом смысле – подсознательна"[I].

Возразим, что символика ялтинского надгробия, обратившего на себя внимание Чехова, ни мрачна, ни незамысловата. Чтобы это доказать, необходимо объяснить ее природу, ее становление, берущее свое начало – как справедливо обронил Чехов в своем импровизированном кладбищенском монологе – в Греции. Не буквально в Греции, и не в современности, а несколько неопределеннее – в эллинистическом мире, где-то на рубеже нашей эры.

Станиславский чутко уловил нечто подсознательное в этой символике. Она и родилась в эзотерических кругах древних гностиков, строивших свою умозрительную философскую систему для разрешения извечных загадок бытия. Гностики находили, что есть четыре божественные силы, образующие духовность человека – вера, надежда, любовь, знание или мудрость (gnosis или sophia)[2]. Гностицизм был преодолен христианством, но не исчез бесследно, дав начало эзотерическим подводным течениям внутри христианства[3], а триада вера – надежда – любовь вошла вместе со знанием в христианский

[I] Звиняцковский В.Я. Вера, надежда, любовь (Символы и реалии в "Трех сестрах"). – В сб.: Чеховские чтения в Ялте. Чехов сегодня. М., 1987, с.63-65.

[2] Reitzenstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig, 1927, S.383-393.

[3] Keller C.-A. Gnostik, Urform christlicher Mystik. – Perspektiven der Philosophie, 12.Bd. Amsterdam, 1986, S.95-127.

гимн любви к ближним, как называют в библейской филологии XIII главу I Послания апостола Павла к коринфянам[4], где противопоставлены земное и эсхатологическое состояния человека:

"Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицем к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан. А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше" (I Кор 13, 12-13).

Тщательно зашифровав сходство, Чехов сохранил противопоставленность, придав ей черты иронии: тусклые герои пьесы "Три сестры" толкуют об отдаленном будущем человечества, у некоторых из них есть отчетливое "знание", какой будет жизнь через двести, триста, тысячу лет, даже через эсхатологический миллион лет.

Зачем понадобилось Чехову иронизировать над Новым заветом? Думается, что так получилось ненарочно. Это мог быть косвенный результат, а непосредственным объектом иронии являлось модное увлечение софиологией, развивавшейся с конца XIX века последователями Владимира Соловьева как эзотерическое течение русской религиозной мысли. Софиология сродни древнему гносису, она расцветала параллельно с интенсивными историко-филологическими разысканиями и реконструкциями древнего материала по гносису. Свидетельство этого родства - визионерское стихотворение Соловьева, написанное на родине гносиса, в Каире, в 1875 г.:

Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя, -

---

[4] Dupont J. Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul. Louvain - Paris, 1949, p.414; Schmithals W. Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen. Göttingen, 1965, S.135-137.

Сердце сладким восторгом забилось,
И в лучах восходящего дня
Тихим светом душа засветилась,
А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня.

Соловьев скончался в Узком под Москвой 12 августа 1900 г., что вызвало всплеск интереса к его учению. Как раз на эти дни приходится интенсивная работа Чехова над пьесой, он надеялся закончить "Трех сестер" к сентябрю, об этом у него 8 августа был разговор со Станиславским.

Эсхатологическая по своему существу софиология пережила расцвет в поэзии символистов и русском штейнерианстве. она умерла с последним поколением художников - теософов. Один из них, Максимилиан Волошин, когда его уже оставляли силы, пророчествовал в стихотворении "Владимирская Богоматерь" (1929):

А когда кумачные помосты
Подняли перед церквами крик, -
Из-под риз и набожной коросты
Ты явила подлинный свой Лик.
Светлый Лик Премудрости - Софии,
Заскорузлый в скаредной Москве,
А в грядущем - Лик самой России -
Вопреки наветам и молве[5].

Сегодня наши философы вновь заговорили о мудрости - естественно, в другом ключе. В докторской диссертации В.А.Блюмкина, защищенной в Московском университете, можно прочесть, что автор, при-

---

[5] "Дружба народов", 1988, № 9, с.166.

меняя "широко используемый в диссертации лингвистический анализ моральных терминов", который "подвел нас к проблемам современной информатики, занятой разработкой информационно-поисковых систем и соответствующих языков", пришел к заключению, что "обязательными чертами сознания и поведения нового человека" должны стать пятьдесят семь моральных качеств, в ряду которых на пятьдесят втором месте находится мудрость, понимаемая как морально-прагматическое качество. "При этом под прагматическим сознанием понимается совокупность представлений и чувств, ценностей и императивов, связанных с обеспечением личного и узкогруппового благополучия"[6]. Другой философ, В.И.Бакштановский, положительно рекомендует нам идеи В.А.Блюмкина как "автора одного из немногих исследований проблемы нравственной мудрости"[7]. После этого с облегчением читаешь академика Т.И.Ойзермана: "было бы разумно отказаться от определения понятия мудрости", хотя "нам представляется, что мудрость не пустое слово, не название для явления, которого не существует". Особенно знаменательно мнение ученого, что "первоначальный смысл слова "философия" сохраняет свою значимость и в наши дни. Речь идет о возможности человеческой мудрости, но также и о том, что мы никогда не будем переполнены ею"[8].

---

[6] Блюмкин В.А. Моральные качества личности (их сущность, структура, типология и особенности формирования в социалистическом обществе). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1979, с. 7, 33, 41-42.

[7] Бакштановский В.И. Проблема нравственной мудрости. - В сб.: Нравственная культура. Вильнюс, 1981, с.222.

[8] Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982, с.41, 46.

Христианство как мировая, общенародная религия не могло быть основанным на одних лишь философских абстракциях такого рода как неумопостигаемая категория мудрости. Ему нужна была доходчивость, понятность для простых людей, к философствованию не призванных. Здесь на помощь приходило испытанное средство персонификации, этим религиозное чувство получало эмоциональный выход в обрядовых почестях, воздаваемых памяти конкретных людей, что было понятно каждому. Не позже конца УI века абстрактное понятие, обозначаемое словом **sophia,** для которого, как убедительно показал В.Н.Топоров, сами греки не в состоянии были дать семантическое объяснение[9], было персонифицировано - превращено в личное женское имя, для которого агиографы написали стереотипное житие мученицы Софии, матери троих отроковиц- мучениц Веры, Надежды и Любови[10]; казнь матери и дочерей в нем описана как событие, имевшее место в Риме при императоре Адриане. В церковном календаре им был отведен день памяти - I7 сентября[11]; этим были созданы все необходимые предпосылки для развития культа, вознесшегося на необычайную высоту, поскольку персонификация не отменила философский аспект содержания концептуальных слов, ставших личными именами.

---

9 Топоров В.Н. Еще раз о др.-греч. ΣΟΦΙΑ. Происхождение слова и его внутренний смысл. - В сб.: Структура текста. М., 1980, с. I48-I73.

I0 **Girardi M. Le fonti scritturistiche delle prime recensiones greche della Passio di S.Sophia e loro influsso sulla redazione metafrastica. - Vetera Christianorum, t.20. Bari, 1983, p.47-76.**

II Ягич И.В. Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям I095-I097 г. СПб., I886, с.0I42-0I47.

Софии был посвящен в 537 г. главный храм Византийской столицы (кого или что подразумевало такое посвящение - это еще вопрос[12]), Софийскими были и первые по времени сооружения кафедральные соборы древней Руси - в Киеве, Новгороде и Полоцке.

Таким образом, ялтинское надгробие, изображающее святых мучениц Веру, Надежду и Любовь, могло бы быть поставлено очень давно - особенно с греческой надписью имен - если бы не византийский запрет на скульптурные изображения сакрального. Пластика в русском религиозном обиходе стала применяться с эпохи Просвещения. как следствие западноевропейских художественных веяний.

Как бы ни хороши были в этой скульптурной композиции черты лица, позы, материал, влияние на творческий процесс в голове драматурга оказало другое - единственная в своем роде триада женских имен. За ними стояли не агиографические персонажи, а внутренний смысл слов вера - надежда - любовь, так обедненный в российской тусклой действительности начала XX века, как это с зеркальной точностью отразилось в пьесе Чехова.

Знали ли современники Чехова, что такое вера? Нет, они ее катастрофически быстро теряли, увлечения модами на эзотеризм оказывали свое разрушительное действие. Конечно, имелся надежный академический словарь, объяснивший веру как "признание за истину того, чего мы не видим или не знаем, на что нет прямых доказательств"[13]. Но проблема была не в этом. Уместно вспомнить, что Тютчев написал Жуковскому, когда потерял жену ("после нее я более всего любил в мире: отечество и поэзию"): "Есть слова, которые мы всю нашу жизнь употребляем, не понимая ... и вдруг поймем ... и

---

12 **Bibliotheca Sanctorum, t.XI. Roma, 1968, col.1272.**

13 Словарь русского языка, т.I, вып.2. СПб., 1892, с.745.

в одном слове, как в провале, как в пропасти, все обрушится.

В несчастии сердце верит, т.е. понимает"[14].

Но тот же Тютчев мог не только приравнивать, но и противопоставлять смысл слов понимать и верить:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать -
В Россию можно только верить.

Вторая мысль высказана 28 лет спустя после первой.

У философов существует понятие о несобственном словоупотреблении. "Слово, взятое в несобственном значении, можно, не меняя смысла высказывания, заменить на другое слово - например, вместо слова "верить" подставить "думать", "принимать", "считать правдоподобным", "предполагать". Собственное значение этого же слова обнаруживается, когда такая подмена невозможна. Остается спросить: в какой именно смысловой взаимосвязи слово "верить" нельзя заменить никаким другим?"[15]

Задав этот вопрос, И.Пипер ответил на него так:

"Допустим, что совершенно мне незнакомый человек, по его словам, только что вернувшийся из многолетнего пребывания в плену, приходит в мой дом с известием, что он видел в одном "лагере молчания" моего брата; что будто бы этот брат, давно пропавший без вести, о котором мы уже думали, что его больше нет в живых, на самом деле жив и тоже скоро вернется домой. Кое-что из того, что

---

[14] Тютчев Ф.И. Сочинения, т.2. М., 1980, с.33.

[15] Pieper J. Uber den Glauben. Ein philosophischer Traktat. München, 1962, S.26.

мне сейчас сообщается, вполне сообразуется с представлением, которое я сам имею о личности моего брата; сообщение в чем-то подтверждается внутренним правдоподобием. Однако решающую часть известия - а именно то, что брат жив и что дело с ним обстоит так, как мне рассказывается - я не имею ни малейшей возможности проконтролировать. До известной степени поддается проверке надежность свидетеля, и я, конечно, не упущу возможности навести о нем справки. Однако в какое-то мгновение я неизбежно оказываюсь перед принятием решения: должен я или не должен верить тому, что он сообщает? Должен я или нет верить этому человеку? Совершенно очевидно, что в этих вопросительных предложениях слово "верить" не поддается замене на какое-либо другое слово. А это значит, что здесь "верить" выступает в своем полном, строгом, собственном значении.

Два обстоятельства здесь тотчас выходят на передний план. Во-первых, тот, кто в собственном значении слова верит, имеет дело не только с событием (как тот, кто знает), но одновременно с кем-то еще, а именно со свидетелем, который за это событие ручается; на него полагается тот, кто верит. Во-вторых, обнаруживается, что вера подразумевает безоговорочное согласие, безусловное принятие сказанного за истину. Ведь если бы пришельцу, который сейчас как гость сидит за моим столом, в качестве результата моего размышления я сказал примерно то, что его известие произвело на меня глубокое впечатление и я очень даже склонен принять его слова за истину, но так как в конце концов я не имею возможности их проверить ... - если бы я хотел заговорить так, то должен был бы спохватиться, что собеседник может меня прервать кратким замечанием: "Одним словом, вы мне не верите!" На это, видимо, можно бы ответить, чтобы как-то смягчить оскорбительность прямоты: как же, я считаю его честным человеком, я готов даже ему поверить, но не

могу же я утверждать, что все обстоит на самом деле так, как я сейчас услышал. Если бы после этого собеседник непреклонно остался при своем мнении, что я ему не верю - он был бы совершенно прав. "Я хотя и верю, но не нахожу дело вполне доказанным" - кто говорит так, тот либо подразумевает несобственное значение глагола верить, либо говорит вздор"[16].

В отношении осведомленности в фактах очевидец и вообще тот, кто знает, превосходит того, кто верит, но это превосходство не распространяется на прочность внутреннего "Да", которое невозможно поколебать у того, кто действительно верит, кто, как говорили древние, стоит на камне веры. Как заметил Фома Аквинский, "это входит в само понятие веры, что человек должен не сомневаться в том, во что он верит", de ratione fidei est, quod homo sit certus de his, quorum habet fidem[17]. Или, как находил современник Чехова кардинал Ньюмен: "Если кто говорит: "Да, сейчас, в это мгновение я верю,.. но я не могу обещать, что и завтра я буду верить" - тот не верит и сейчас"[18].

Русской традиции было не занимать именно такой прочности веры, которую подразумевают процитированные здесь западные авторы из разных эпох. Старая русская вера была даже прочнее византийской - если судить по тому, что исходное греческое pistis имело семантические обертоны покорности, доверчивости, робкой надежды[19].

---

[16] Там же, с.27-29.

[17] Thomas Aquinatus. Summa theologica, II. Teil des II. Hauptteils, quaestio 112, articulus 5, Antwort auf den 2. Einwand.

[18] Newman J.H. Glaube und Zweifel. Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. 1.Bd. Mainz, 1936, S.269.

[19] Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 6.Bd. Stuttgart, 1965, S.174.

Кирилло-мефодиевской миссии это показалось слишком мягким, расплывчатым, она назначила для **pistis** соответствие вѣра - слово безоговорочное, состоящее в ближайшем этимологическом родстве с латинским **verum** "истинное", германским **wahr** "истинное". Недопустимость сомнений в делах веры была ясна тому, кто в X веке писал Изборник болгарского царя Симеона, послуживший основой для единственно дошедшего до нас киевского Изборника Святослава 1073 года - здесь записано, что задавать много вопросов о предмете веры значит в глубине души не верить: "вѣра пытаемааго вѣра нѣсть"[20]. Эта непоколебимость сохранилась до настоящего времени в производных словах верность, доверие, поверенный, тогда как во внутреннем смысле исходного вѣра появились мотивы сомнения, к началу XX века взявшие верх.

Никому из философов не приходила в голову идея объявить надежду добродетелью. Чтобы это произошло, понадобилось, чтобы философ этот был одновременно и христианским богословом. Надежда - это либо богословская добродетель, либо она вообще не добродетель, а просто человеческий способ вероятностного восприятия будущего, как это понимали древние греки, не делавшие по этому признаку никакого различия между дурными и хорошими людьми, между приверженцами тех или иных религий. То же самое имело место и за пределами христианского мира. Для примера обратимся к энциклопедисту восточного средневековья - Ибн Сине (Авиценне):

"Во время воспоминания случается так, что из-за горя, гнева или печали появление чего-то уподобляется данному состоянию. Это бывает потому, что причина горя, гнева или печали, сопровождавшая прошлые события, является отражением этой формы во внутренних

---

[20] Изборник 1073 г. М., 1984, л.6.

чувствах. Когда форма возвращается, она делает это или нечто близкое к этому. Желание и надежда делают то же самое. Но надежда – это не есть желание, ибо надежда есть представление чего-то, сопровождающееся суждением или взглядом, ибо в большинстве случаев это нечто осуществляющееся, тогда как желание – это представление чего-то, сопровождающееся вожделением и суждением по поводу удовольствия от чего-то, что могло бы быть. Опасение противостоит надежде путем противопоставления, тогда как отчаяние есть полное отсутствие надежды. И все это – суждения воображения"[21].

Церковь возвела надежду в ранг добродетели по той причине, что сам предмет надежды являлся смыслом христианской религии. Это была надежда на то, что с физической смертью каждого отдельного человека его существование не прекращается, наоборот – начинается как раз то, ради чего человек рождался. Если этого не будет, если надежда на бессмертие пуста – тогда, как учил апостол Павел, вера христиан не имеет никакого смысла (I Кор I5,I4). Как именно это бессмертие осуществится – человеку знать не дано, он вправе только ждать и надеяться, и руководствоваться этой надеждой в каждом своем поступке.

Надежда расчленима на префикс и тот же корень, который есть в глаголе деть (старославянское дежд҄ѫ "кладу"), этой семантики нет в греческом **elpis**, в церковных текстах переводящемся как надежда. По буквальному смыслу надежда – это "то, чему положено состояться". Кажется, никто еще не обратил внимания, сколь высока изначальная философская культура, сконцентрированная в этом слове,

---

[21] Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., I980, с.462-463 (Книга о душе. Рассуждение четвертое, глава третья).

вряд ли возможном в языке бесписьменного народа пастухов, которым незачем размышлять о детерминированности истории. Похоже, что надеж(д)а - продукт словотворчества образованных богословов, кирилло-мефодиевский неологизм, отмеченный той же печатью миссионерской энергии, что и бескомпромиссная, спешащая объявить себя истиной вѣра, поставленная в положение терминологического эквивалента к толерантному слову **pistis.**

Греческое слово **agape** "любовь", которое стало именем для третьей дочери Софии, причинило первым славянским переводчикам немалые затруднения. Здесь недостаточно было знать в совершенстве классический греческий язык, оно в нем не применялось для высоких литературных целей. Новый завет и выбрал это слово за бесцветность, непричастность к двусмысленностям любовной лексики.

Праславянский язык таким смысловым и стилистическим эквивалентом не обладал - если судить по тому, что первые переводы применили на месте **agape** многозначное любы, содержавшее и те значения, которые с христианской точки зрения соответствовали смертному греху. Первоучители исходили из того, что для общества, находящегося на такой стадии развития, когда высшими вопросами любовной морали люди еще не задаются, бесполезно строить прекрасные неологизмы из области этой морали. Сначала нужно создать нового человека, восприимчивого ко всему высокому, что могла дать византийская культура. Когда изменяется к лучшему человек - изменяется к лучшему, облагораживается и семантика слов его речи, даже если сами слова остаются фонетически неизменными. А когда человек остается во власти низменных инстинктов - придумывать для него новые слова бесполезно. В этом случае неизбежно проявится действие универсального закона Льюиса, описывающего поведение этически значимых слов: "Дайте хорошему свойству имя, и через неко-

торое время это имя станет обозначать какой-нибудь дефект"[22].

Главной осью греческой любовной лексики - с византологической точки зрения - являлась антитеза **agape - eros**[23]. При этом **agape** обозначает любовь к ближнему, совершенно бескорыстную, не считающуюся с общепринятым принципом человеческих отношений, выражаемым знаменитой формулой римского права **do ut des**, "даю, чтобы ты дал(а)".

Развитие русского лексикона любви ознаменовалось двумя самостоятельными решениями, которые бросились в глаза западным медиевистам, на родном материале аналогий не обнаружившим[24].

Во-первых, отмечается, что римлянам не могло придти на ум приписывать своим богам любовь к человеку (связи богов и людей, дававшие потомство, отношения к теме не имеют, как и феодальное право первой ночи). Между тем, русский язык имеет слово, обозначающее любовь Бога к людям - благость.

Во-вторых, особенностью русского языка признано существование слова, имеющего значение "любить глазами". Это - глагол любоваться. Философские перспективы, видные сквозь призму его семантики, захватывают дух. Они включают в себя всю теорию прекрасного, созданную Платоном и развивавшуюся его продолжателями.

Импровизированный монолог Чехова перед ялтинским надгробием, прозвучавший как обращение к скульптурной группе Веры, Надежды и

---

[22] Lewis C.S. Studies in Words. Cambridge, 1967, p.173.

[23] Nygren A. Eros und Agape. I-II. Gütersloh, 1930-1937; Vallet O. Eros et Agape. - Etudes Théologiques et Religieuses, t.59. Montpellier, 1984, p.91-94.

[24] Pieper J. Uber die Liebe. München, 1972, S.35-37.

Любви, после слов "Это вам не Греция!" запомнился его одинокому спутнику таким продолжением:

"Хорошо еще, что у моря остались, не пустились дальше ... Ты, Любочка, превратилась бы в Любку, стала бы женой акцизного чиновника. Верку загнали бы в монастырь, а оттуда она очутилась бы в шантане: "смотрите здесь, смотрите там"[25]... А кроткая Надежда умерла бы где-нибудь в учительницах, в нетопленной избе ... Бедные, бедные вы, сестры ..."[26].

Тональность замысла пьесы, начавшего складываться от этой отправной точки, полностью совпадает с идеей чеховского монолога, констатирующего духовный крах русского общества, для которого больше не существовало ничего святого, где трем сестрам только и оставалось обняться и плакать. Знаменателен и финал пьесы - своей заданностью пронести тело нелепо застреленного Тузенбаха. Текст, по которому готовилась премьера в Московском Художественном театре, заканчивается деловитой режиссерской записью Станиславского, датированной 8 января 1901 г.:

"Пронос тела выйдет или скучным, расхолаживающим, деланным, или (если удастся победить все затруднения) - то страшно тяжелым, тяжелое впечатление только усилится"[27].

---

[25] Рефрен к фривольным куплетам служанок из оперетты Планкетта "Корневильские колокола" (1877).

[26] Звиняцковский В.Я. Указ. соч., с.63.

[27] Режиссерские экземпляры К.С.Станиславского, т.3. М., 1983, с.289.